

立场

POSITION NO. 1

主编/余虹 徐行言

虚无主义与我们的时代（主持人：余虹）

消费社会与社会正义（主持人：吴兴明）

文化身份与中国立场（主持人：王岳川）

后文革时期的诗歌世界（主持人：柏桦）

中西比较诗学史研究（主持人：曹顺庆）

人民文学出版社

立场

POSITION NO.1

主编/余虹 徐行言

主办/西南交通大学艺术与传播学院

西南交通大学比较文学与当代文化研究中心

人民文学出版社

图书在版编目(CIP)数据

立场/余虹,徐行言 主编. - 北京:人民文学出版社,
2006

ISBN 7-02-005785-3

I. 立… II. ①余…②徐… III. 文艺美学
IV. I01

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 077668 号

责任编辑:李明生 装帧设计:何 婷
责任校对:王鸿宝 责任印制:张文芳

立 场

Li Chang

余虹 徐行言 主编

人 民 文 学 出 版 社 出 版

<http://www.rw-cn.com>

北京市朝内大街 166 号 邮编:100705

中国农业出版社印刷厂印刷 新华书店经销

字数 439 千字 开本 787×1092 毫米 1/16 印张 23.25 插页 2

2006 年 9 月北京第 1 版

2006 年 9 月第 1 次印刷

印数 1-4000

ISBN 7-02-005785-3

定价 36.00 元

学 术 委 员 会

学术委员会主任:曹顺庆

学术委员:

北京大学 温儒敏 王岳川

清华大学 王 宁 肖 鹰

中国人民大学 杨慧林 余 虹 张 法

北京师范大学 刘象愚 曹卫东

首都师范大学 陶东风

北京语言文化大学 高旭东

中国社会科学院 赵一凡 章国锋 叶舒宪

复旦大学 朱立元

上海师范大学 孙景尧

上海外国语大学 谢天振

南京大学 赵宪章 周 宪

浙江大学 徐 岱

四川大学 曹顺庆

西南交通大学 徐行言 傅永林

山东大学 陈 炎

武汉大学 张荣翼

中山大学 高小康

厦门大学 杨春时

前言

虚无与立场

“立场”在今天成了一个尖锐的问题，这几乎是不言自明的，但又十分晦暗。由“立场”所启示的问题氛围不仅笼罩着全部学术灵魂，也笼罩着当代人的日常生存。

自文艺复兴以来的圣俗之争、古今之争，自20世纪以来的东西之争、全球化与本土化之争以及形形色色的主义之争迄今没有一个了结，这“诸神不和”所引发的“立场焦虑”一直困扰着现代思想的神经。尽管有“价值中立”、“客观描述”与“不争论”等五花八门的“策略狡计”来缓解那被困扰的神经，但任何精致的“立场搁置”最终都会将我们抛回它掩盖的价值虚空。至于那些大行其道的无度调侃、大话、戏说与色彩流溢的犬儒主义在“立场游戏”中所营造的狂欢也抹不掉灵魂流放于荒原的眼泪。

立场问题其实是一个价值问题，而“价值”，借尼采之言，乃是人类生存非此不可的条件，没有这个条件，人生就没有方向、目标和意义。为此，尼采坚持认为“新型哲学家”乃是价值的创建者或生存的立法者，而不是客观的阐释者。在谈到“生存”时，海德格尔说生存指“人特有的存在”，说其“特有”指的是人的存在是一种超越性存在，即他必须超越其被抛入其中的虚无，他必须在“虚无的大地”上创建他“生存的世界”，即创建一个有价值意义的世界，没有这个世界，人无法生存。因此，海德格尔坚持认为人的生存基于良知的决断或参与天地人神的世界之创建。

“价值”是人生存之创建而非天然固有或神灵的给予，就此而言，面临虚无或随时遭遇虚无就是人类的命运，然而，价值之必需与创造价值也是人类的命运。

雅斯贝斯所谓人类的“轴心时代”就是既有价值解体或人类被抛回虚无的时代，这个时代的伟大就在于它没有被虚无所吞没，而是迅

速重建了价值,这才有了我们今天所谓的传统文明。20 世纪以来的当代世界多少有些类似于“轴心时代”,这个时代“上帝死了”(尼采),“再也保不住中心,一切都四散了”(叶芝),现代人来到虚无的“荒原”(艾略特)和无地基的“深渊”(海德格尔)。没有地基立足的深渊处境就是现代人“无立场状态”的根本标志。早在一百多年前,尼采就洞察到现代人正在经历和将要长时期地经历虚无和虚无主义。事实上,当代人面临的立场困境与难题都是这一经历的表征。也许当代人可以不走苏格拉底、耶稣、孔子、佛陀和穆罕默德的“道”,也许我们有一千种学术理由模糊自己的立场,而超越虚无和克服虚无主义乃是当代人开辟新的生存之道的责任与天命。

基于对这一责任与天命的响应,我们尝试创办《立场》辑刊,倡言思想学术的立场意识,为有立场的思想学术实践提供一个试验性的场地。

余 虹

2005 年 6 月

目 录

1	前言:虚无与立场	余 虹
---	----------	-----

虚无主义与我们的时代(主持人:余虹)

3	虚无主义——我们的深渊与命运?	余 虹
20	虚无与信仰	
	——考察中国现代性进程的一个角度	张 法
32	论尼采的艺术悲观主义	陈剑澜
48	大话文学与当代中国的犬儒主义思潮	陶东风
73	虚无主义:现代革命的根源	尤今·诺斯

消费社会与社会正义(主持人:吴兴明)

109	“批判”的剖析:审美主义如何构成一种社会批判?	吴兴明
125	关于“理解社会”的讲演与对话	刘 莘 丁元军
147	康德的正义理论	托马斯·博格

文化身份与中国立场(主持人:王岳川)

- | | | |
|-----|----------------|-----|
| 178 | 文化创新与中国身份 | 王岳川 |
| 204 | 中国形象与交流困惑 | |
| | ——以传教士和外交使团为例 | 胡 森 |
| 220 | 生态文化视野中的中国身份书写 | 王 茜 |
| 231 | 中国哲学的翻译问题 | 安乐哲 |

后文革时期的诗歌世界(主持人:柏桦)

- | | | |
|-----|-------------------------|-------|
| 245 | 文学社会学视野下“90年代诗歌”范畴内的诗人 | 胡旭东 |
| 266 | 早期地下文学场域中的传奇与占位考察:贵州和北京 | 柏 桦 |
| 282 | 诗言体 | 于 坚 |
| 298 | 静静的海流——试说“海外大陆诗” | 赵毅衡 |
| 308 | 四川五君子与后朦胧诗 | 苏珊·格塞 |

中西比较诗学史研究(主持人:曹顺庆)

- | | | |
|-----|------------------------|---------|
| 315 | “输出东方”视野下的比较诗学研究 | 朱利民 |
| | 中国古代文论的现代转换及其融合中西文论的努力 | |
| 324 | ——以钱中文、童庆炳为例 | 张金梅 |
| 336 | “大同诗学”的讨论与质疑 | 栾 慧 |
| 344 | 批评的道德之维 | 特里·伊格尔顿 |

虚无主义与我们的时代

主持人：余虹

我们生活在一个什么样的时代？是什么东西支撑着我们的生存？又是什么东西在瓦解我们的生存？那滋养或污染我们生活的精神空气是什么？一句话，那暗中规定着我们生存之可能性或不可能性的东西是什么？回答：虚无主义。

早在一个世纪之前，尼采就预言即将到来的两个世纪是虚无主义的时代。我们正处在这样的时代吗？回答似乎是不容置疑的。虚无主义成了我们当代生活的基本经验，无论是哲学、宗教、政治、道德、经济、艺术这样一些奠基性的高端精神性活动，还是日常生活的鸡零狗碎，无一不散发出虚无主义的气息。

我们今天的生活怎么了？等于问：虚无主义是怎么回事？自尼采以来，虚无主义就是最令当代思想界头疼的难题，也是一个不容回避的难题。诚如苏格拉底面对神话隐微而建哲学或孔子面对礼崩乐坏而创儒家，重建或修复人类生存的世界性基础乃是当代思想的天命。难怪，自尼采以来，但凡思想之大家无一不在虚无主义的问题领域驻足，在此，我们可以看到韦伯、舍勒、海德格尔、哈贝马斯、列奥·斯特劳斯等人的身影。

也许，有人会说虚无主义只是一种西方的现代现象，其实不然。在全球化时代的今天已经很难说有什么东西是纯粹西方的或东方的了，尤其是像“虚无主义”这样的精神现象，它的流通与肆掠堪与“资本”比高下，更何况中国还有自己的虚无主义传统。事实上，只要我们环顾一下四周，不是用眼而是用心，虚无主义的沙尘就会扑面而来。遗憾的是，虚无主义问题一直未引起中国学术界的足够重视与讨论，这也加剧了虚无主义的泛滥。

本专题的几篇文章从不同角度讨论虚无主义问题,但愿对我们进入此一问题领域有所助益。

虚无主义——我们的深渊与命运？

余 虹

内容提要：“虚无主义”是我们时代的精神本质。文章主要从三个方面讨论“虚无主义”的意味：1. 虚无主义是一种否定性的精神状态，它不仅否定作为传统世界之地基的信念，还一般地否定作为生存世界确立地基的非此不可性；2. 虚无主义之虚无指一种缺失基本生存条件的状态，这种缺失正在将人类带入深渊；3. 虚无主义对当代思想界提出了重建生存地基的难题，如何解答此一难题决定着人类的未来。

关键词：虚无主义 生存 真理 价值 意义

福柯一再强调思想的任务是反思我们自己的历史性现在：什么样的历史构成了我们的现在与现在的我们？我们的现在处在什么样的历史之中？如何才能走出我们的历史性现在而成为另一个自己？一句话说，我们自己的历史性现在是一个什么样的现在？不弄清楚这一问题，我们将迷失于晦暗不明的现在。

西方人很早就开始了对自己的历史性现在的反思与叙述。在古希腊有关黄金时代、白银时代、青铜时代、黑铁时代的神话中，现在被定位于黑铁时代。在基督教世界中，现在或被定位为偷食禁果后的堕落时期与被逐出乐园的受罚时期（旧约时代），或被定位为耶稣诞生以后的赎罪与获救时期（新约时代）。在黑格尔那里，现在是绝对精神自我运动中的一个高级阶段，即显现为人的主体精神的时期。在马克思那里，现在是在生产力与生产方式的冲突及其辩证发展中的资本主义没落期与无产阶级的革命时期。在福山那里，现在则是“历史的终结”或自由民主全面胜利的时期。其实，形形色色的现代性反思都可以看作是对我们自己的历史性现在进行定位描述的方式。

在诸多有关我们自己的历史性现在的反思中，尼采有关虚无主义的论述是最引人注目、也最为切当的。尼采首次以“虚无主义”来

命名我们处身其中的历史性现在。“‘虚无主义’这个名称表示的是一个为尼采所认识的、已经贯穿此前几个世纪并且规定着现在这个世纪的历史性运动”。^[1] 1887年尼采就明确宣称：“我要讲的是下两个世纪的历史，我描述正在到来者，即虚无主义的到来，不可能是别的什么的到来。甚至这一历史现在就可以讲述了，因为必然性本身已在此起作用了。这一未来在现在就已显示在无数的预兆中了，这一命运在四处发布着它来临的消息，因为现在所有的人都听到了这未来的音乐”。^[2] 尼采的预言是否应验似乎不用多说了，“在我们这个时代，虚无主义已经变得如此普及而且到处弥漫，已经彻底而深深地进入了今天所有人的脑海和心灵，以致不再有任何抗击它的‘前线’；那些认为自己在抗击它的人经常使用的武器就是它的，结果是他们自己对抗自己”。^[3]

关于“虚无主义”，我们似乎很清楚，因为它就是我们今天的精神空气，然而，要我们说出个究竟却不容易。作为一个时代标记的“虚无主义问题”可以分解为三个方面：1. 虚无主义是一种否定性的精神态度，即对曾有的生存世界之地基（传统信念）的否定。如此“否定”意味着什么？2. 虚无主义之虚无指一种缺失地基的世界状况。如此“缺失”意味着什么？3. 虚无主义给当代思想界提出了重建生存世界之地基的难题。“重建”如何可能？



“虚无主义”作为一种否定性的精神态度最初是经由屠格涅夫的小说《父与子》(1862)而流行开来的。小说的主人公巴扎罗夫被称为“虚无主义者”，在小说的“子”辈心目中他是一位英雄。巴扎罗夫的崇拜者阿尔卡狄对父亲说“虚无主义者是一个不服从任何权威的人，他不跟着旁人信仰任何原则，不管这个原则是怎样被人们认为神圣不可侵犯”。^[4] 巴扎罗夫本人对阿尔卡狄的伯父说：“凡是我们认为有用的事情，我们就依据它行动。目前最有用的事就是否认——我们便否认。”后者问：“否认一切吗？”巴扎罗夫回答：“一切”。阿尔卡狄的父亲说：“您否认一切，或者说得更正确一点，您破坏一切……可是您知道，同时也应该建设呢。”巴扎罗夫回答：“那不是我们的事情了……我们应该先把地面打扫干净。”^[5]

“否定既有的一切信念”是虚无主义者最为突出的标志，也是作为虚无主义者的子辈对父辈的基本态度。如此之子辈是“现代人”，因为传统的子辈绝不是父辈的否定者，因此，虚无主义是一种“现代现象”。虚无主义的现代性绝不是年代学意义上的，即它不只是发生在通常所谓“现代”这一时期的现象，至少我们在希腊“犬儒主义”那里就看到了它的身影。虚无主义的现代性是精神类别上的，

即它意味着一种迥然有别于古代的对待现存文明的精神态度,在此意义上,可以将虚无主义者看作极端的反传统主义者,或者政治上的革命者,宗教上的渎神者和哲学上的否定者。

尽管我们说虚无主义作为一种现代现象不是纯粹年代学意义上的,但它的极端发展与表现却是19世纪以后的事情。在《虚无主义:现代革命的根源》中,美国学者尤金·诺斯就主要以编年史的方式描述了自法国大革命以来直到国家社会主义的西方虚无主义的辩证发展。在诺斯看来,自法国大革命以来虚无主义开始在西方历史上扮演中心角色,其表现形态五花八门,但它们有一种共同的精神意向,就是对传统的真理信念的否定。据此他分析了西方虚无主义的主要形态:自由主义、实在主义、生机主义和毁灭主义,认为这些虚无主义的形态与此前此后的相关思潮有一种辩证关联。“比如,自由主义是文艺复兴时期人文主义的直接派生物;现实主义是新教改革和法国启蒙运动的重要一面;一种生机论先是出现在文艺复兴和启蒙运动的神秘主义中,后来又出现在浪漫主义中;毁灭性的虚无主义,虽然从没有像在最近这个世纪中那么彻底,但作为对某些极端主义思想家的诱惑也普遍存在于现代”。^[6]

诺斯将自由主义(Liberalism)看作“虚无主义辩证法的第一个阶段”。在诺斯看来,承继人文主义传统而来的自由主义是旧秩序的最后一种形式,尽管它不是公然的虚无主义,但却为后者准备了土壤与空间,因此,它仍是虚无主义的一种形式。自由主义并不明目张胆地否定绝对真理的信念,甚至还真诚地表示对绝对真理的尊重。“自由主义至少在正式的场合还在谈论‘永恒的真理’、‘信仰’、‘人的尊严’、人的‘高贵的呼唤’或者他的‘不可熄灭的精神’,甚至还在谈论‘基督教文明’;但非常清楚的是,这些词语已没有昔日的意味了,自由主义者不会严肃地对待它们,事实上它们只是一些用来唤起情感反应而非理性反应的比喻和语言修饰;这种反应主要是由对这些语词的长久使用所决定的,同时伴随着对一个时代的记忆,在那个时代,这些词语确实具有明确而严肃的意义”。^[7]绝对真理的信念在自由主义者那里失去了任何实在而当真的内容,它只是一种空洞的形式与怀旧的姿态。以诺斯之见,自由主义的人本主义立场决定了它对绝对真理之基础(即上帝信仰)的放弃,而一旦将真理的基础从神转移到人,真理的绝对性就荡然无存了。

虚无主义辩证发展的第二个阶段是“实在主义(Realism)”。诺斯认为自由主义对绝对真理信仰的空虚化以及对真理基础的人本化为实在主义的出场准备了道路。从表面上看,实在主义者比自由主义者更加狂热地宣称自己热爱真理,而事实上,他们比自由主义者更坚决地抛弃了绝对真理,并将真理的基础置于人的感觉经验与科学实证之上。“实在主义”包括各种形式的“自然主义”、“实证主

义”、“唯物主义”和“科学主义”，这种主义认为一切实际上存在的真理（或真实）都是由我们的感官经验或科学提供的，此外别无获得真理或真实的途径，因此，一切传统信念中的超感性的、或不能由感觉和科学实证的东西实际上都是不存在的。他“以为不能在尸体解剖过程中找到人的灵魂，就因此而证明了人的灵魂并不存在……一句话，他只相信一切被人类视为‘高级的’事物（即心灵和精神的事物）都可以还原为低级的或‘基本的’的事物（即物质、感觉和物理性的事物），除此之外，他什么也不相信”。^[8]

诺斯指出自由主义与实在主义导致了一个“颠倒的乌托邦”，即基于人的感觉经验与科学实证对人的生命存在所做的机械性技术规划。在这样的规划中，“所有世俗的问题都将以人的灵魂受到奴役为代价得到解决”。^[9]作为对这种规划的抵制，虚无主义辩证发展的第三个阶段出现了，那就是所谓的“生机主义（Vitalism）”。生机主义以生命存在的个体性与有机性来反对技术规划对人的同一化处理与机械分离，然而，从根本上看，任何形式的生机主义都是自然主义的，因为它将生命的自然存在看作唯一的存在，从而否定了超自然的存在。用诺斯的话来说，生机主义与自然主义一样都否定了基督教的真实或真正的精神存在，只不过，生机主义是更加精致、更加隐蔽的虚无主义罢了，因为他给人以狂热地追求精神的与神秘的事物的印象，但那只是一些伪精神与伪神秘的东西。换句话说，生机主义以伪宗教与伪传统的方式填补了上帝死后的空虚，从而是更有害的虚无主义。

生机主义是一种更加高级的实在主义；具有后者对实在所持的那种狭隘观点，同样关心将一切高级的事物还原为最低级的东西，生机主义将实在主义的意图推进了一步。在实在主义力图从下面重建绝对真理的地方，生机主义直面更‘实在的’意识而说明了这个工程的失败，这个意识就是：在下面也没有绝对真理，这个世界唯一不变的原则就是变化本身。实在主义将超自然的还原为自然的，将天启的还原为理性的，将真理还原为客观性。生机主义走得更远，它将一切都还原为主观经验和感觉。一个在实在主义者看来如此坚固的世界，一种在实在主义者看来如此可靠的真实，在生机主义的事物观中都解体了；心灵再没有憩息之地，一切都在运动和行动中被吞噬了。^[10]

诺斯说在自由主义和实在主义那里，虚无主义还不是太严重和太普遍的疾病，它作为一种哲学关切主要局限于知识精英中，但在生机主义阶段，这种疾病不仅在性质上发生了变化，而且还蔓延到了社会生活的各个领域，甚至成了普通人的一

种生活态度:生命崇拜取代了上帝信仰。

用生命对抗上帝,几乎是现代虚无主义最隐蔽的形式,它的极端表现是赤裸裸的“毁灭性的虚无主义(the Nihilism of Destruction)”,这就是诺斯所谓的虚无主义辩证发展的第四个阶段。在诺斯看来,“毁灭一切既有信念”或“杀死上帝”几乎是所有虚无主义者的冲动,只不过对大多数虚无主义者而言,毁灭还只是一个序幕,他们多少还有重建的愿望,而在毁灭性的虚无主义这里毁灭则成了目的本身。“毁灭性的虚无主义(这一称谓)不是一种夸张,确切地说正是它实行了虚无主义最深的目标。在此,虚无主义呈现了它最可怕但也最真实的样式;在此,虚无的面孔抛弃了它的面具,完全赤裸裸地站了出来”。^[11]在诺斯看来,用生命对抗上帝,或用生命杀死上帝,并没有带来生命的肯定,而是带来了有史以来生命所面临的最大的灾难(比如几次世界大战),生命失去了真正的庇护。

显然,诺斯是站在基督教信仰的立场上来描画西方现代虚无主义的基本面相与本质的,他把虚无主义的实质揭示为一场反抗并杀死上帝(超自然的真实或绝对真实)的现代战争,并显示了诸面相之间的历史与逻辑的辩证关联。与诺斯不同,另一位美国学者唐纳德·A·科罗斯比(Donald A. Crosby)主要从哲学的角度对西方虚无主义的基本面相进行了分类勾勒,其论述视野对我们更为深入地观看西方虚无主义有所助益。在《荒诞的幽灵:现代虚无主义的来源与批判》中,科罗斯比将现代虚无主义一分为五:政治上的虚无主义、道德论的虚无主义、认识论的虚无主义、宇宙论的虚无主义和生存论的虚无主义。其中除“政治上的虚无主义”外,其他四者都可以看作哲学意义上的虚无主义。

据科罗斯比的考察,“虚无主义”一词的公共使用首先在俄国的政治领域。1855年沙皇亚尼山大二世即位以来俄国出现了一些秘密的革命社团,比如“土地与自由”、“人民意志”、“组织”等等,这些组织的革命者常常自称为“虚无主义者”,其意是他们否定一切阻碍激进改革的信念与行为,并从事暗杀沙皇等推翻政权的活动。到1870年代早期,“虚无主义”成了一个贬义词,很多革命者不再自称为虚无主义者。

科罗斯比将“道德论的虚无主义”分为三种:1. 超道德主义(Amoralism)。该主义认为根本就没有道德这种东西存在,生活中无所谓道德也无所谓不道德,生存乃是弱肉强食的本能争斗。科罗斯比的例证是杰克·伦敦小说《海狼》中的角色伍尔夫·拉森。2. 道德主观主义(Moral subjectivism)。该主义认为道德判断纯粹是个人的与任意的,在道德要求的冲突中不存在任何裁决的方式与普遍标准,那种将道德表述看作有真假之分,看作可以受制于任何理性测试的东西的想法是荒唐的。例子是伯特兰·罗素的“情感伦理学”。3. 唯我论(egoism)。作为唯我论的道德虚无主义不同于超道德主义,它并不否定所有的道德立场,而坚决

一种为已的道德立场;它也不同于道德主观主义,因为它将为已的责任看作客观而普遍的。不过,道德上的唯我论仍是一种虚无主义,因为它否定通常的道德观,即否定人与人之间相互对等的责任,否定道德规则的平等性。个例是马克思·施蒂勒(Max Stirner)的《唯一者及其所有物》。

“认识论的虚无主义”也有两种主要样式。1. 主张我们所认识到的“真理”完全是相对于特定个体与团体而存在的,其典型表述可见尼采的“透视主义”。在尼采看来,“所有对世界的解释都只是权力意志的表达,不存在可理解的世界本身,只有相互竞争以求支配他者的透视的涌动,因此,问某个透视的真假,或问这个透视是否比别的透视更真一些是无意义的。……寻求超透视的真理标准或‘客观知识’注定是要失败的,因为它错误地假定真理可以离开特定的透视而获得,或存在一个透视可以接近它的‘在那儿的世界’。对个体或团体而言,‘世界’就是一系列构成其透视的价值与信念。……一种透视可能在一段时间比别的透视流行,并作为真理而获得广泛的认可,仅仅是因为它作为权力意志的较为有力的表达而成功地支配了别的透视。”^[12]2. 认为我们所认识到的“真理”在语义上的可理解性完全与自我封闭的、不可公度的概念设置有关,不存在超语言的元语言,因此不存在对一切语言都有效的普遍“真理”。科罗斯比举的极端例子是F·毛特纳(Fritz Mauthner)的《对语言批判的贡献》。在毛特纳看来,每个语言共同体都因其固有而独特的意义规范与真理规范而彼此封闭,所谓逻辑与科学不过是在当下被普遍接受的某个别话语习规,因此,对全部语言共有的逻辑结构或原则的寻求是徒劳的。

“宇宙论的虚无主义”断言宇宙是无目的、无意义和无价值的。其极端者完全否定宇宙具有可知的结构和正义的秩序,比如尼采、毛特勒、叔本华、加缪,后二人甚至还认为宇宙的本性是邪恶的;其温和者否定宇宙会对人所渴求的估价与意义作出回应,比如罗素就认为宇宙是冷漠的、不关善恶的,它与人类是疏异的。你专注地看一块石头,想从它那里看出点什么,但石头不会回望你,不会给你能看出点什么的眼神。

“生存论的虚无主义”认为人类的生存是无目的、无意义和无价值的,或者说,从根本上看,人既没有生活下去的充足理由,也没有不生活下去的充足理由。生存论的虚无主义可以说集道德论的虚无主义、认识论的虚无主义和宇宙论的虚无主义之大成,其典型样式是加缪的荒诞论。在加缪看来,我们面对的宇宙或世界是“浓密的”、“陌生的”、“无理性的”、具有“原始恶意”的,它对我们安居在它之中并将其还原为可理解的统一性和明澈性的愿望全无回应。对这个异己的世界,我们根本就没有认识它的能力。荒诞的是:一方面,我们渴望理解世界和感到在世界中是在家的;另一方面,这个世界的密度与陌生又使我们的努力徒劳无

功。加缪说我们的日常生活就像在电话亭里打电话,打电话者自以为是地在那里做着各种有意义的动作,而从外面看那些动作是多么荒诞与莫名其妙,生活的真相就是我们外面看到的景象。

从科罗斯比对虚无主义的分类描述中我们可以看到一种哲学眼界,在此眼界中的虚无主义呈现为对传统的道德论、认识论、宇宙论和生存论之哲学基础的否定,也就是对“绝对真理”、“绝对意义”与“绝对价值”的否定。由此可见,科罗斯比与诺斯对虚无主义之面相与实质的描述是貌离神合的。事实上,西方传统的“哲学”与“神学”在有关真理、意义、价值之绝对性的信念上是一致的,这就是海德格尔所谓的本体论—神学传统或形而上学的哲学—神学传统。

虚无主义的实质是对哲学—神学传统的否定,也就是对西方文明的否定。在19世纪以来的西方话语中,“文明”意味着与“野蛮”对立的、高级的、有正当价值的人类生存样式,具体而言指立足于哲学—神学信念之上的西方生存方式,因此,也有人将虚无主义描述为一种反文明的精神姿态,比如列奥·斯特劳斯。

在《德国的虚无主义》中,斯特劳斯说“虚无主义的意思也许是:*velle nihil*,意欲虚无、[意欲]包括自身在内的万物的毁灭,因此,首先是自身毁灭的意志。……德国虚无主义并非绝对的虚无主义、并不意欲包括自身在内的万物全都毁灭,它只意欲特殊某物的毁灭:现代文明”。^[13]德国虚无主义的典型样式是军国主义,最大的虚无主义者是希特勒。斯特劳斯分析说:“德国虚无主义意欲现代文明毁灭,这是就该文明的道德意义而言的。众所周知,德国虚无主义并不那么反对现代技术设备。德国虚无主义所反对的现代文明的道德意义可以表达如下:突出人的地位;或者捍卫人之权利;或者最大多数人的最大幸福”。^[14]换言之,德国虚无主义真正想毁灭的是支撑现代文明的精神原则。

我要说:虚无主义是对文明本身的拒斥。因而一位虚无主义者便是知晓文明原则的人,哪怕只是以一种肤浅的方式。一个单纯的未开化者、野蛮人,并不是虚无主义者。这便是被恺撒击败的条顿人首领阿里奥维斯图斯(Ariovistus)与希特勒(换个角度看,他有着彻底的野蛮人的共同特征——傲慢与残忍)的区别。一位打扰了阿基米德画圆演算的罗马士兵不是个虚无主义者,仅仅是个士兵。我说的是文明(civilisation),而不是文化(culture)。因为我注意到许多虚无主义者都是文化的爱好者,并以之与文明区分、对立。除此之外,文化这个说法并未规定要教化养成(cultivated)些什么(鲜血、大地还是心灵),文明这个字眼立刻表明了这样一种过程:将人变成公民(citizen)而非奴隶;变成城邦的而非乡村的居民;变成热爱和平而非战争的人;变成彬彬有礼而非粗野凶暴的人。一个部落联盟也可以拥有